

Sara Kipfer und Silvia Schroer

Der Körper als Gefäß. Eine Studie zur visuellen Anthropologie des Alten Orients

Abstract

The perception of the human body as container is widespread in cognitive linguistics, psychology and anthropology and is estimated to be universal. But what can we say about the specific context of the Hebrew Bible as well as Ancient-Near-Eastern texts and material culture, and more especially about anthropomorphic vessels in the Levant? Biblical, Egyptian and Mesopotamian texts compare the human body with pottery in order to emphasize its status of having been created (*Geschöpflichkeit*) on the one hand, and its fragility (*Zerbrechlichkeit*) on the other. Not in every case does the metaphor refer to an individual. Very often, however, it is used with relation to groups of people (nations) and requires particular caution when it comes to drawing a conclusion about the embodiment. The archaeological-iconographic record demonstrates that the human body, especially the female body, was imagined as a container. The fact that vessels in the shape of female bodies are the majority can partly be explained with the association between container and pregnancy. This essay aims at stimulating the discussion about embodiment in the Ancient Near East, concepts of emotion, the body as a container in the Hebrew Bible, and its relation to the material culture.

1. Einleitung

Über den menschlichen Körper in der Hebräischen Bibel im Speziellen¹ und im Alten Orient generell ist in den letzten zehn Jahren viel publiziert worden.² Nicht zuletzt die Frage nach der Ganzheitlichkeit und dem Bezug von „Innerem“ und „Äußerem“,³ „Körpersphäre“ und „Sozialsphäre“⁴ beschäftigt und beschäftigt die Forschung. Dabei ist die materielle wie auch die textliche Basis gleichermaßen von Interesse, obwohl oder gerade weil das alttestamentliche Hebräisch keinen zusammenfassenden Begriff für den Körper kennt.⁵

Im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung steht der unseres Wissens bisher überhaupt noch nicht beleuchtete Zusammenhang zwischen anthropomorphen Gefäßen (*anthropomorphic vessels*) unterschiedlichster Ausprägung und Hinweisen in altorientalischen Texten inkl. der alttestamentlichen Texte auf die Vorstellung des menschlichen Körpers als Gefäß. Die anthropomorphen Gefäße sind als Teil des menschlichen Körpers (Kopf, Unterleib etc.) oder als ganzer Körper geformt. Hin und wieder geht auch ein Gefäß auf dem Kopf oder vor dem Bauch in den Körper über. Die Gefäße sind in erster Linie Behälter für Flüssigkeiten und dienen häufig, außer im Fall von Trinkgefäßen (Kelchen, Tassen), zugleich dazu, diese „auszuschütten“. Hierbei reicht der Kontext von alltäglichen Verrichtungen bis hin zu kultischen oder rituellen Handlungen. Allerdings handelt es sich bei vielen anthropomorphen Gefäßen um aufwändige, teure und spezielle Keramik, die nicht als Alltagskeramik einzuordnen ist. Idealerweise ist eine Zuweisung von Gefäßen zu Fundkontexten oder ein zuverlässiges Wissen über ihre Funktionen notwendig, um präzise Aussagen über den Zusammenhang von Körperform und -vorstellung und Gefäß zu machen. Nicht immer ist dies möglich, da viele Objekte nicht aus Grabungen stammen. Es stellt sich die Frage, ob diese Funktionen und gegebenenfalls ihre Kontexte in einer engeren Verbindung stehen zu Vorstellungen vom menschlichen Körper, die in (biblischen) Texten dokumentiert sind. Unter der Voraussetzung, dass in der visuellen Kultur der Körper nie nur eine Imitation oder Reflexion des physischen Körpers ist, sondern immer eine ganze Bandbreite von kulturellen, sozialen und historischen Ausdrücken repräsentiert,⁶ ist des Weiteren zu fragen, wie sich das Körperverständnis einer Kultur im Verhältnis zu Konzepten von Gender, Emotionen, Medizin, Sexualität, „Geschöpflichkeit“ usw. angemessen beschreiben lässt.

In der kognitiven Linguistik wird die Tatsache, dass zahlreiche Metaphern in fast allen Sprachen auf die Vorstellung des Körpers als Gefäß zurückzuführen sind (EMOTION IS A FLUID IN A CONTAINER),⁷ so interpretiert, dass es sich hierbei um eine universelle, anthropologische Grundkonstante handelt.⁸ Auch in der Hebräischen Bibel ist die Vorstellung vom menschlichen Körper als Behälter nicht selten. So ist davon die Rede, dass der Mensch „voll“ Weisheit (חָכְמָה) ist (vgl. 1Könige 7,14; Ezechiel 28,12; vgl. auch Exodus 28,3; Deuteronomium 34,9) oder „voll“ Worte (Hiob 32,18).⁹ Ebenso kann davon die Rede sein, dass das Innere „ausgeschüttet“ wird, wobei das Ausschütten der חֵנֶךְ häufig mit dem Tod gleichgesetzt wird.¹⁰ Hin und wieder steht das Ausgegossenwerden aber auch für den Beginn des Lebens (vgl. etwa Hiob 10,10 u.a.). Die Behältermetaphern treten jedoch kaum je in Zusammenhang mit Emotionen auf. Andreas Wagner¹¹ hat dezidiert darauf hingewiesen, dass Emotionen in der alttestamentlichen Anthropologie nicht mit einer Vorstellung vom Körper als Behälter gekoppelt seien. Wo dies in seltenen Fällen dennoch vorkommt, handelt es sich um recht späte Texte.¹² Da die Metapher des Körpers als eines Gefäßes durchaus vorkommt, ist die fehlende Verbindung zwischen Emotion und Gefäß eher aussagekräftig im Hinblick

auf das biblische Emotionenkonzept als im Hinblick auf Körpervorstellungen. Dennoch scheint sich gerade hier ein Spezifikum des hebräischen Denkens zu zeigen.

In zahlreichen Kulturen kommen anthropomorphe Gefäße vor (vgl. etwa in Afrika,¹³ Europa,¹⁴ Südamerika,¹⁵ Kleinasien¹⁶ u.a.). Dies dürfte die weit verbreitete Vorstellung des Menschen als Gefäß materiell belegen. Auffällig ist schließlich aber auch, dass nicht nur der menschliche Körper als Gefäß verstanden wird, sondern dass umgekehrt in der Archäologie auch das nicht spezifizierte Gefäß, ob Topf, Krug oder Flasche, „anthropomorphisiert“ wurden. Die Fachterminologie spricht von Krugschultern und -hälsen, von Gefäßbäuchen oder -füßen usw. Diese Sprachgewohnheit ist zwar einerseits ein Indikator für den starken Zusammenhang, den auch moderne Zivilisationen zwischen Körper und Gefäß erkennen, andererseits werden durch solche Metaphern Verbindungen hergestellt, wo sie nicht mehr nachgewiesen, sondern allenfalls angedeutet oder einfach vorausgesetzt sind.¹⁷

In diesem Beitrag konzentrieren wir uns auf anthropomorphe Gefäße aus der südlichen Levante. Darüber hinaus gibt es eine Fülle von theriomorphen Gefäßen, die teilweise sogar in zeitlicher oder gar fundkontextlicher Nähe zu anthropomorphen Gefäßen vorkommen und teilweise dieselben Funktionen hatten. Auch der Tierkörper, ob Stier, Esel oder Widder, und der Tierkopf, z.B. Löwe oder Gazelle, waren beliebte Sujets bei der Herstellung von Gefäßen, die zum Aufbewahren, Ausgießen oder Trinken gebraucht wurden.¹⁸ Im Hebräischen bezeichnet כֵּיךְ die Trinkschale und einen bauchigen Gefäßtyp, der an ein Käuzchen erinnerte.¹⁹ Das Material der anthropomorphen Gefäße ist gewöhnlich gebrannter Ton, aus Palästina/Israel stammen nur einige wenige Elfenbeinfläschchen und unseres Wissens keine Alabaster- oder Holzgefäße. Die Tongefäße sind manchmal bemalt. In der Ikonographie ist, wie wir sehen werden, die große Mehrzahl der anthropomorphen Gefäße gynaikomorph. Dieses Verhältnis gilt allerdings generell für Terrakottafiguren, und zwar über die Epochen hinweg. Andromorphe Terrakotten und Gefäße sind selten, geschlechtlich nicht markierte anthropomorphe etwas häufiger. Indizien für ähnliche Genderakzente finden sich hingegen in den biblischen Metaphern so nicht.

2. Der Mensch – ein Gefäß! Untersuchung des textlichen Befunds

Die Vorstellung, dass der Mensch aus Ton ist, war im Alten Orient weit verbreitet.²⁰ Gemäß Genesis 2,7 besteht der Mensch aus Staub des Erdbodens (מִן־הָאֲדָמָה vgl. auch Psalm 103,14 sowie Sirach 33,10).²¹ „Ton ist der Urstoff des menschlichen Körpers“,²² und dabei ist der Mensch nicht nur aus ihm gemacht, sondern er wird nach seinem Tod auch wieder zu Lehm.²³ Sehr häufig ist entsprechend davon die Rede, dass die Schöpfergottheiten den Menschen aus Lehm schufen.²⁴

In den mesopotamischen Schöpfungstexten (und wohl auch in Gen 2) ist dabei in erster Linie an das Formen einer Figur gedacht. Ein Zusammenhang mit (figürlichen) Gefäßen ist möglicherweise impliziert, lässt sich aber nicht aus den Texten erweisen.²⁵ Die Tatsache, dass dazu auch eine Flüssigkeit verwendet wird – etwa das Blut einer geschlachteten Gottheit (*Atramhasis*, *Enūma Eliš*, KAR 4-Mythos), das Blut der Muttergöttin (*Enki und Ninmah*), den Speicher der Götter (*Atramhasis*) und in seltenen Fällen zusätzlich auch Wasser (*Enki und Ninmah*)²⁶ – muss nicht zwingend auf die Vorstellung eines Gefäßes zu deuten sein. Vielmehr wird damit die „Rohmasse“ hergestellt, aus der dann der Mensch geschaffen werden soll.²⁷ Dass der menschliche Körper tatsächlich Flüssigkeit enthält, ist natürlich eine alltägliche Erfahrung jedes Menschen. Körperflüssigkeiten, insbesondere jedoch die Flüssigkeiten im Körper von Frauen, werden etwa in medizinischen und gynäkologischen Texten des 2. und 1. Jahrtausends v. Chr. in Mesopotamien reflektiert.²⁸ Bei ständigem Blutausfluss oder Diarrhö wird der Körper mit einem Gefäß zur Fermentation (*namzītu*) verglichen, dessen Stöpsel verloren gegangen ist.²⁹ In Levitikus 12 und 15 werden drei Sekrete des Körpers in den Blick genommen: Ausfluss (זֵבַח), Samen (זֶרַע) und Blut (דָּם).³⁰ Und nach Numeri 5,11–31 wird das Wasser im Körper einer Frau zum magischen Zeichen, ob sie Ehebruch begangen hat oder nicht. Abgesehen von diesen konkreten Körperflüssigkeiten, denen auch rituelle Beachtung zukommt, kann der Mensch insgesamt mit Wasser verglichen werden (2Samuel 14,14; Hiob 14,11f.; Psalm 58,8) und wird das Innere des Menschen auch metaphorisch als Flüssigkeit verstanden. So heißt es in Hiob 32,19: הִנֵּה-בִטְנִי כִינִין לֹא-יִפָּתַח („Siehe, mein Inneres ist wie Wein, der nicht geöffnet ist“).

Der Zusammenhang der Erschaffung des Menschen mit der Körpervorstellung als Gefäß liegt darin, dass die handwerkliche Produktion von Geschirr auf der Töpferscheibe als Vorbild für das schöpferische Tun der Gottheit gedient hat.³¹ Darstellungen aus Ägypten zeigen bis in die römische Zeit hinein, wie Chnum, der „Bildner“, als widderköpfiger Schöpfergott den Leib und den Ka des königlichen Kindes auf der Töpferscheibe formt, während Hathor ihm mit dem Anch-Zeichen das Leben einhaucht.³²



Relief aus dem Tempel Amenophis' III.
(1417–1377 v. Chr.) in Luxor; nach Keel
⁵1996: Abb. 334.

In der Lehre des Amenemope heißt es:

„Der Mensch / das ist Lehm und Stroh;

Der Gott ist sein Töpfer.

Er zerstört / er formt täglich.“³³

In der Hebräischen Bibel wird JHWH mit einem Töpfer verglichen, der die Menschen gestaltet:

„אֲנַחְנוּ הַחֹמֶר וְאַתָּה יֹצְרֵנוּ וּמַעֲשֶׂה יָדְךָ כָּלֵנוּ: („Wir sind der Ton und du bist unser Töpfer, und wir alle sind das Werk deiner Hand“ Jesaja 64,7b). Und wie der Ton in der Hand des Töpfers, so ist das Haus Israel in der Hand JHWHs: הִנֵּה כַחֲמֶר בְּיַד הַיּוֹצֵר כְּאֶתֶם בְּיַד יִשְׂרָאֵל (Jeremia 18,16). JHWH bildet (יצר) sowohl den einzelnen Menschen (Jesaja 49,5; Jeremia 18,11)³⁴ als auch Israel (Jesaja 43,1; 44,2.24 u.a.) oder die Menschheit insgesamt (Sirach 33,13).³⁵ So sind etwa auch die kostbaren Söhne Zions (בְּנֵי צִיּוֹן) nach Klagelieder 4,2 wie irdene Krüge, das Werk von Töpferhänden (אֵיכָהֶנָּה שָׁבוּ לִנְבִל־יְהוָה מַעֲשֶׂה יָדֵי יוֹצֵר:). Hier wird deutlich, dass auch wenn der Schöpfergott anschaulich als Handwerker geschildert wird, es dennoch nicht um das Technische geht. Vielmehr dient das Bild des Töpfers und seines Tongeschirrs dazu, die Erhabenheit Gottes gegenüber den Menschen und die Hinfälligkeit, Zerbrechlichkeit, Ohnmacht menschlicher Existenz zu betonen (Jesaja 29,16; 45,9–12; Jesaja 18,1–10).³⁶ Es finden sich jedoch noch weitere Belege, die die Vorstellung des menschlichen Körpers als Gefäß nahe legen. Etwa wenn der menschliche Körper, der Mensch selbst,³⁷ und noch viel häufiger das Volk Israel oder Fremdvölker explizit mit einem Gefäß verglichen werden: Als ein „verlorengegangenes Gefäß“ (הַיִּיתִי כְּכֵלִי אֲבֵד) bezeichnet sich der Beter oder die Beterin in Psalm 31,13. Der Ausdruck כֵּלִי hat dabei grundsätzlich ein breites Bedeutungsspektrum. Er kann nicht nur Gefäß, Geschirr und Vorratskrug, sondern auch Waffen, Werkzeuge und Geräte aller Art bezeichnen.³⁸ Die Kraft (כֹּחַ) des Menschen wird mit einer vertrocknete Tonscherbe / einem leeren Tongefäß (יָבֵשׁ כֶּהָרֶשׁ כֵּהִי Psalm 22,16) verglichen.³⁹ Von Eljakim, dem Sohn des Hilkija, wird gesagt (Jesaja 22,20–25), dass sich ihm alle anhängen werden – „die Sprösslinge und die Schösslinge, alle kleinen Gefäße, von den Tonschalen bis zu allen Kruggefäßen.“ (Jesaja 22,24 וְתָלוּ עָלָיו כָּל כְּבֹד בֵּית־אֲבִיו הַצִּאֲצָאִים וְהַצִּפְעוֹת כָּל כֵּלִי הַקָּטָן מִכֵּלִי הָאֲגָנוֹת (Jesaja 22,24 וְעַד כֵּל־כֵּלִי הַנִּבָּלִים:). Der Vergleich liegt hier in einer Vielfalt von Gefäßen. So wird zum einen אֲגָן verwendet, vermutlich die Bezeichnung für eine Schale.⁴⁰ Zum anderen wird נִבֵּל genannt, ein (Vorrats)Krug für Wein, Öl, Korn und Mehl.⁴¹ Möglicherweise ist aber auch an einen großen Vorratskrug gedacht, an dem kleine Krüge zum Schöpfen angebracht wurden. Häufig ist die Vorstellung anzutreffen, dass Menschen oder ganze Nationen wie Töpfergeschirr zerschmettert werden⁴² (vgl. etwa Psalm 2,9 וְתִפְצֹץ יוֹצֵר כְּכֵלִי). Der Heilige Israels wird nach der Beschreibung in Jesaja 30,14 die Einwohner Jerusalems „zerbrechen, wie man einen Töpferkrug zerbricht, ihn zertrümmert ohne Mitleid, so dass keine Tonscherbe

zu finden sein wird, um Feuer vom Herd zusammenzukratzen oder Wasser aus einem Teich zu schöpfen“ (Jesaja 30,14 *וְשִׁבְרָה כְּשֶׁבֶר נֶגַל יוֹצְרִים כְּתוּת לֹא יִהְיֶה וְלֹא יִמָּצֵא בְּמִכְתָּתוֹ הָרֶשׁ לְהִתּוֹת אֵשׁ*). Nach Psalm 2,8f. übergibt Gott dem König die Völker, damit er sie wie Tongeschirr zerschlagen kann. In einer Zeichenhandlung soll Jeremia einen Krug (*בִּקְבֵּקָה*) vor den Augen der Männer zerbrechen und dazu verkünden, dass JHWH dieses Volk und diese Stadt zerbrechen wird, „wie man ein Gefäß des Töpfers zerbricht, das nicht wiederhergestellt werden kann“ (Jeremia 19,11 *כְּפֶּשֶׁר יִשְׁבֹּר אֶת-כְּלֵי הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר לֹא-יִיכַל לְהִרְפָּה עוֹד*). Gegen Moab will JHWH Küfer senden, die es umschütten und seine Gefäße ausleeren und seine Krüge zerschlagen (Jeremia 48,12 *לִכְן הִנֵּה-יָמִים בָּאִים נְאֻם-יְהוָה וְשִׁלַּחְתִּי-לּוֹ צִעִים וְצֹעְדֵהוּ וְכָלִיו יִרְיָקוּ וְנִבְלִיָּהֶם*). Daraufhin herrscht überall laute Klage, weil JHWH Moab zerbrochen hat „wie ein Gefäß, an dem man kein Gefallen hat“ (Jeremia 48,38 *כִּי-שִׁבְרָתִי אֶת-מוֹאָב כְּכֵלִי אֵין-תֶּפֶץ בּוֹ*). Auch Israel ist unter den Nationen „wie ein Gefäß geworden, an dem man keinen Gefallen hat“ (Hosea 8,8 *כְּכֵלִי אֵין-תֶּפֶץ בּוֹ*). Nebukadnezar hat Israel gefressen, hat es vernichtet und „weggestellt wie ein leeres Gefäß“ (Jeremia 51,34 *הִצְיָגְנוּ כְּלֵי רִיק*). Babel selbst wird mit einem goldenen Becher (*כּוֹס-זָהָב*) in der Hand JHWHs verglichen, der die ganze Erde berauschte (Jeremia 51,7 *כּוֹס-זָהָב בְּכֵל בְּיַד-יְהוָה מְשַׁבֵּרֶת כָּל-הָאָרֶץ*). Wenig später ist auch er zerbrochen (*שִׁבַּר* Nifal).

Da es sich um eine kollektive Vorstellung der Völker als „verachtetes“ Gefäß handelt, ist Vorsicht geboten bei einer vorschnellen Gleichsetzung von Körper und Gefäß. Diese ist insbesondere dort geboten, wo es um die generelle Vernichtung und das „Zerschlagen“ der Feinde geht. In diesen Fällen wird möglicherweise auf das ägyptische Tempelritual des Zerschlagens der roten Töpfe (*sd dšrwt*) Bezug genommen.⁴³

Ägyptische Feindvernichtungsrituale wurden sowohl an Figuren als auch an Töpfen, die für das feindliche (rote) Ausland standen, vollzogen.⁴⁴ „In der 12. Dyn. entwickelte sich daraus der Brauch, dass der König oder sein Beauftragter im Rahmen einer feierlichen Begehung Töpfe oder Figuren zerschmetterte, auf denen die Namen fremder asiatischer oder afrikanischer Herrscher und Länder (Nubier, Asiaten, Libyer), aber auch aufsässiger, manchmal bereits toter Ägypter aufgeschrieben waren [...]“.⁴⁵ Zerbrochene Krüge spielen zudem in ägyptischen Bestattungsritualen, wie sie auf Reliefs des Neuen Reiches zu sehen sind, eine Rolle. Es ist nicht geklärt, was das zerbrochene Geschirr bedeutet. Möglicherweise versinnbildlicht das Ausleeren und Zerbrechen der Krüge das Schicksal des Verstorbenen.⁴⁶

Die Vorstellung vom Zerschlagen von Krügen ist auch in Mesopotamien sehr weit verbreitet (*kīma ḥaṣḥatti/ḥaṣḥattiš + daqāqu; karpāniš/kīma karpāt + ḥepû* und *kīma diqari ḥabāšu D*). Sie kommt häufig in Königsinschriften, aber auch in religiösen Texten und Epen (*Gilgamesch* XI, 107; *Atramhasis* III, iii 9f.) vor.⁴⁷

Der Zusammenhang zwischen dem menschlichen Körper und einem zerbrochenen Gefäß wird dort unmissverständlich deutlich gemacht, wo es sich um einzelne Personen handelt.⁴⁸ So wird beispielsweise von *Gilgamesch* gesagt, dass er am Boden lag wie ein zersplittertes Gefäß

(Der Tod Gilgameschs, Z. 24f.: „For six days Gilgamesh lay ill like a shattered pot, / Tears(?) flowed in rivulets over his body.“⁴⁹). In der Hebräischen Bibel wird in Jeremia 22,28 ein Mann namens Konja erwähnt, der entweder wie ein verachtetes Gefäß zum Zertrümmern oder wie ein Gerät sei, an dem niemand Gefallen habe (הַעֲצָב נִבְזָה נִפְוֶץ הָאִישׁ הַזֶּה כְּנִיָּהוּ אִם-כְּלִי אֵין הַפֶּץ). Der Vergleich des menschlichen Körpers mit Keramik ist auch in jüngeren, hellenistisch beeinflussten Texten, anzutreffen. Der Mensch wird gern mit einem Gefäß verglichen, um dessen Vergänglichkeit zu verdeutlichen (Kohélet 12,6): Das Leben der Menschen geht zu Ende, wie eine Schale (הֶלֶל) zerspringt und ein Krug (כַּד) zerbricht.⁵⁰ Zusammenfassend ist zum textliche Befund festzuhalten, dass der Vergleich des Menschen mit einem Gefäß zweierlei betont, zum einen seine grundsätzliche Geschöpflichkeit, zum anderen seine Zerbrechlichkeit.⁵¹ Im Unterschied zum feuchten Ton, der immer wieder neu geformt werden kann (Jeremia 18,4), ist das gebrannte Tongeschirr anfällig für äußere Einflüsse und leicht zu zerstören.⁵² Eine Verbindung mit dem individuellen Körper ist nicht in jedem Fall gegeben, da auch Kollektive (beispielsweise ganze Völker) mit einem Gefäß verglichen werden können. In diesem Fall steht wohl das Bild der Vernichtung im Zentrum.

3. Die Frau – ein Gefäß! Anthropomorphe Gefäße in der südlichen Levante

Die Fülle an anthropomorphen, genauer gynaikomorphen Gefäßen im gesamten alten Orient ist epochenübergreifend so groß, dass im Folgenden nur eine kleine Auswahl präsentiert werden kann. Wir konzentrieren uns auf Funde aus der südlichen Levante. Meistens handelt es sich um Tongefäße, einige interessante Objekte aus anderen Materialien sollen aber einbezogen werden. Ein chronologischer Durchgang wird einen kleinen Überblick über die Vielfalt der verschiedenen Typen geben.

Im späten Neolithikum (Ende 6. Jt. v. Chr.) treten in Haçilar und anderen Orten der heutigen Türkei und des Nordiraks die ersten frauengestaltigen Gefäße auf. Die kugeligen Gefäße betonen die Leibesfülle der Frauen, die Brüste sind aber nur angedeutet. Der Körper ist bemalt, vielleicht soll eine Tätowierung wiedergegeben werden.⁵³ In dieser Tradition steht das chalkolithische Gefäß (Abb. 1) aus Gilat in der Nähe von Beerscheba, gefunden in einem Tempel zusammen mit einem widdergestaltigen Gefäß. Die Frau sitzt auf einem Hocker. Mit einem Arm hält sie ein sog. Buttergefäß, typisch für die Epoche, auf ihrem Kopf. Der bauchige Körper ist rot bemalt, Vulva und Brüste sind angedeutet, die Beine unbeholfen ausgeführt. Diese Figur beschließt die ältere Tradition der sitzenden Frauenfigürchen des Neolithikums.⁵⁴ Das Tragen von Gefäßen auf dem Kopf ist ein beliebtes Motiv über die Epochen hin, soll aber mit den menschengestaltigen Gefäßformen nicht verwechselt werden.



Abb. 1 nach IPIAO I No 69

Zeitgleich treten im Chalkolithikum (2. Hälfte 5. Jt. v. Chr.) die ersten stehenden, schlanken Frauen auf. Hier soll, obwohl es sich nicht um ein Gefäß handelt, eine Elfenbeinfigur erwähnt werden, die ebenfalls in der Gegend von Beerscheba gefunden wurde (Abb. 2).

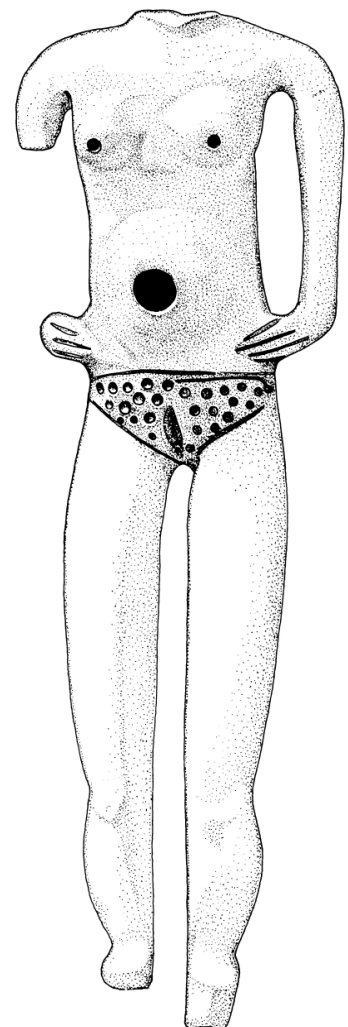


Abb. 2 nach IPIAO I No 73

Das Figürchen steht am Anfang einer fast endlosen Tradition von nackten, erotischen Frauen, die Scham oder Brüste präsentieren. Sie ist ägyptisch beeinflusst. Die Vulva und das Schamdreieck sind auffällig markiert, vor allem aber stechen die Öffnungen bei den kugeligen Brüsten und mehr noch das große Loch auf dem vorstehenden, hohlen Bauch hervor. Dass hier, was in einigen Fällen bei späteren Zeugnissen der „nackten Frau“ zu vermuten, aber kaum je deutlich sichtbar ist, eine Schwangerschaft angezeigt wird, ist unübersehbar. Der Nabel wird zwar in späterer Zeit häufig hervorgehoben, auch durch Schmuck, aber bei dieser Figur richtet sich das Interesse auf die Schwangerschaft. Brüste und Bauch haben Öffnungen wie Gefäße, in denen Milch und Fruchtwasser enthalten sind.

Vom Toten Meer stammt eine frühbronzezeitliche Terrakottafigur (3600–3100 v. Chr.). Die schematisierte nackte Frauengestalt mit betonten Brüsten hebt die Arme empor (Abb. 3). Der Kopf ist durch einen fast runden Krug ersetzt worden. Die Stilisierung verbindet hier das Motiv des Gefäßtragens mit dem Frauenkörper, indem es in merkwürdiger Weise Gefäß und Kopf verschmilzt. Dem weiblichen Körper wird die Funktion des Krugtragens quasi physisch eingeschrieben.

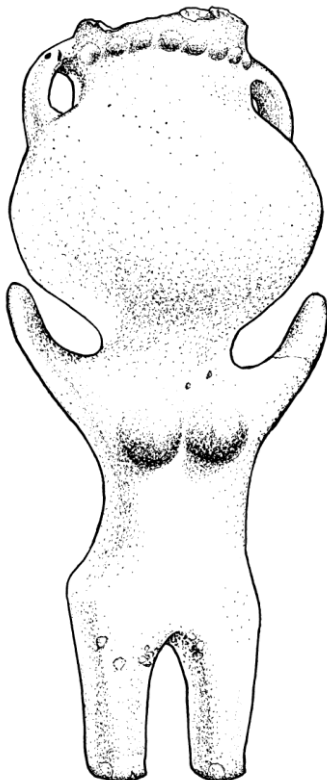


Abb. 3 nach IPIAO I No 103

Häufiger sind Stilisierungen vom Typ dieses aus Jericho stammenden mittelbronzezeitlichen Krügleins (1. Hälfte 2. Jt. v. Chr.). Das Gefäß selbst stellt den menschlichen, nicht geschlechtsidentifizierten Körper dar, vom breiten Schulterbereich spitz nach unten zulaufend (Abb. 4). Auf dem Ausguss des Kruges aber ist ein kunstvoll gestalteter Frauenkopf angebracht. Die schöne Zopffrisur geht in den Krughenkel über.

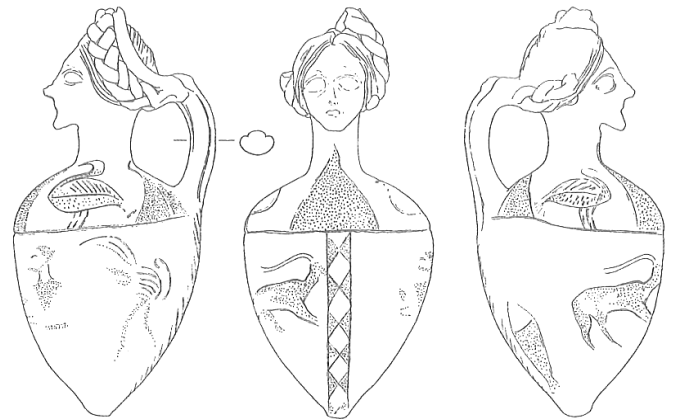


Abb. 4 nach Zevulun/Ziffer 2007: 24

fig.11

Eindeutig als männlicher Körper oder männlicher Kopf sind Gefäße sehr selten gestaltet. Die Tradition von Tassen oder Kelchen in Kopfgestalt scheint hethitisch zu sein. Den Kopf eines bärtigen Mannes zeigt dieser Zeremonialbecher aus Jericho (18. Jh. v. Chr.), der in einem Kriegergrab gefunden wurde (Abb. 5). Er enthält eine Siebvorrichtung, sodass Rückstände der Getränke im Gefäß verblieben. Häufiger sind unter den mittelbronzezeitlichen Trinkgefäßen dieser Art jedoch weibliche Köpfe oder solche, die keinem Geschlecht zugeordnet werden können, sowie tiergestaltige Gefäße.

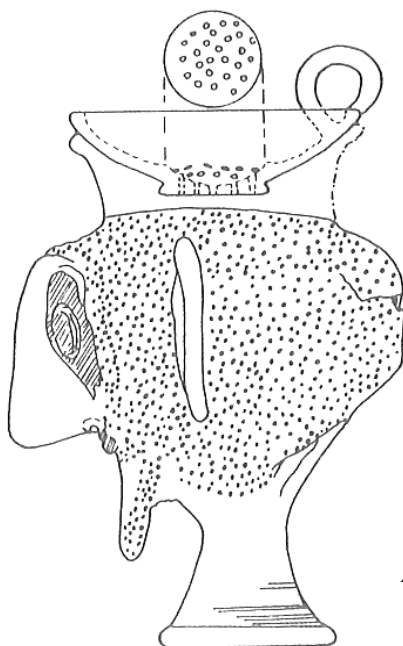


Abb. 5 nach Zevulun/Ziffer 2007: fig. 12:1, Pl. IV:1.

Vom Tell Abu Hawam stammt ein spätbronzezeitlicher Fayencebecher (1400–1200 v. Chr.), der einen verdoppelten Frauenkopf mit einem Polos verkörpert (Abb. 6).⁵⁵ In dieser Zeit sind auch Becher in Tierkopfform beliebt.⁵⁶

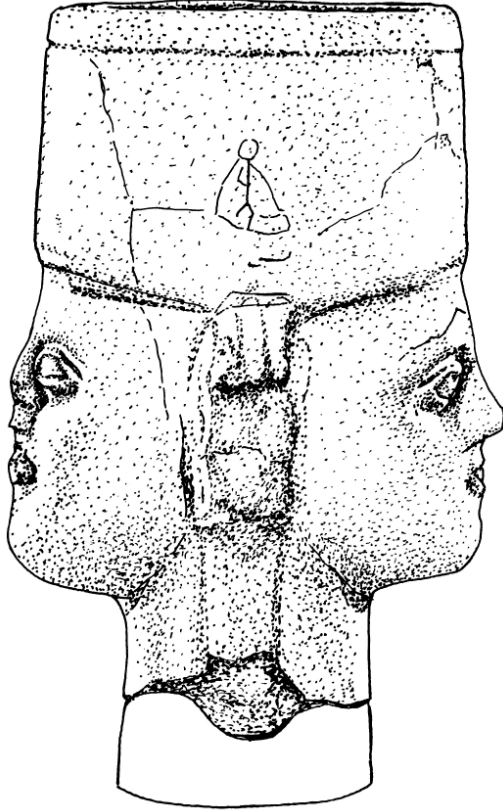


Abb. 6 nach IPIAO III No 954

Kosmetikobjekte wie diese spätbronzezeitliche Elfenbeinflasche aus Lachisch (14.–13. Jh. v. Chr.) verbinden die Form des Materials (Elefantenzahn) mit dem schlanken Körper einer jugendlichen Frau (Abb. 7).⁵⁷ Der Inhalt der Flasche dürfte der weiblichen Körperpflege gedient haben.



Abb. 7 nach Fischer 2007: 251 Taf. 58, No 13

In Ägypten wurde Öl für die Körperpflege besonders von Schwangeren gern in Alabasterkrüglein gefüllt, die wohl die dickleibige Göttin Thoëris darstellen, wie auch das abgebildete Exemplar aus dem spätbronzezeitlichen Bet-Schean (Abb. 8). Der Gefäßbauch ist nur durch die aufliegenden Arme, die ein ägyptisches Schutzzeichen (*s3*) halten, als menschlicher Körper gekennzeichnet. In Palästina/Israel wurden diese sog. Gravidengefäße nicht aus Alabaster, sondern aus Ton hergestellt.⁵⁸

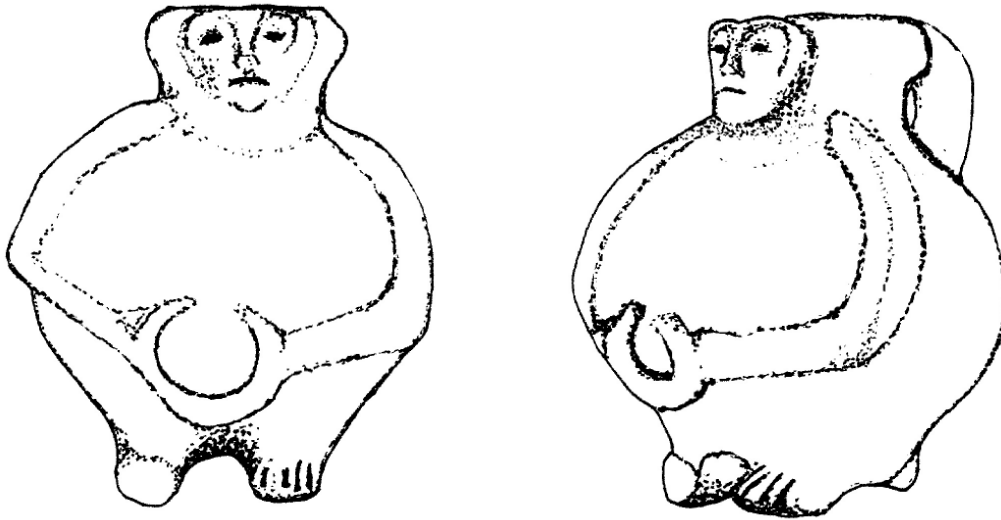


Abb. 8 nach IPIAO III No 776

In die frühere Eisenzeit (um 1100 v. Chr.) datiert diese 32 cm hohe Gravidenflasche aus einem Tempel im philistäischen Tell el-Qasile (Abb. 9). Die Hände mit den gespreizten Fingern liegen unter den kleinen Brüsten, die Öffnungen zum Ausgießen von Flüssigkeit aufweisen. Der Körper ist mit Streifen bemalt, die vielleicht ein Kleid andeuten.



Abb. 9 nach Mazar 1980: 78–82
mit fig.18 und Pl.29

Gelegentlich werden Krüglein der frühen Eisenzeit (11. Jh. v. Chr.), die zum Abseihen von Flüssigkeiten dienten, als menschliche Körper gestaltet (Abb. 10). Sie tragen den Ausguss vor ihrem rundlichen Leib. Geschlechtsmerkmale wie Brüste oder Bart sind allerdings nicht vorhanden, sodass hier keine sichere Zuordnung vorgenommen werden kann.⁵⁹ Dieser Typ von Gefäßen kommt auch in Verbindung mit einem Tierkörper⁶⁰ vor, oft aber ganz ohne Körperattribute.

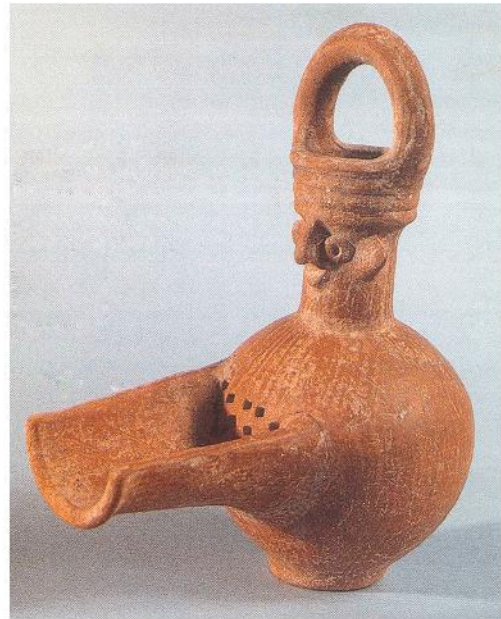


Abb. 10 nach Dayagi-Mendels 1999: Coverbild.

Aus umgedrehten Krügen wurden bis zu einem halben Meter hohe Figuren von Verehrern und Verehrerinnen angefertigt, wie sie in den Heiligtümern von ^cEn Hazeva in der Arava und in Horvat Qitmit⁶¹ bezeugt sind (7. Jh. v. Chr.). Es handelt sich um Männer- wie Frauenfiguren, die nicht nur einen hohlen Gefäßkörper aufweisen, sondern auf dem Kopf zudem eine Schale tragen (Abb. 11), womit sie sich als ständige Opferträger präsentieren.

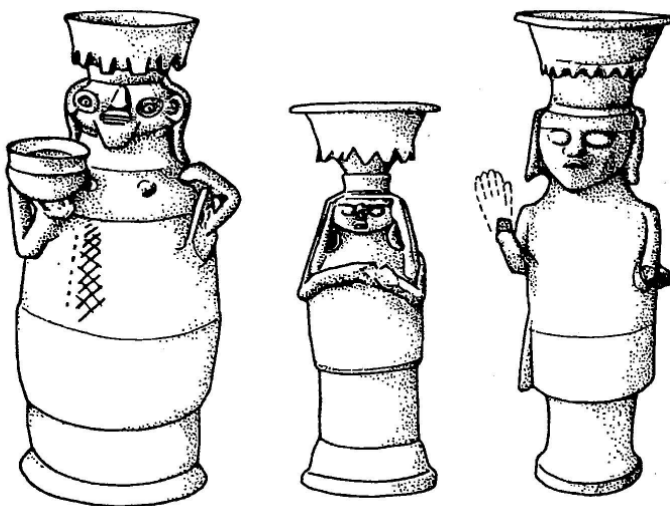


Abb. 11 nach Keel/Uehlinger⁵2011.

Im 1. Jahrtausend werden anthropomorphe Gefäße selten. Ein perserzeitlicher Bes-Krug (5. Jh. v. Chr.), bei welchem allerdings nur ein Bes-Gesicht und nicht die ganze Bes-Gestalt dargestellt ist, stammt vom Tell el-Hesi. Er knüpft an die ägyptische Tradition von Bes-Krügen an, die es seit dem 14. Jh. v. Chr. gibt. Wie Thoëris spielt auch Bes eine bedeutende Rolle beim Schutz von Schwangeren und Gebärenden.⁶²



Abb. 12 nach

<http://www.imj.org.il/imagines/galleries/viewItemE.asp?case=3&itemNum=371172>

Unter den anthropomorphen Gefäßen sind gynaikomorphe Gefäße epochenübergreifend deutlich in der Mehrzahl. Allerdings sind theriomorphe Gefäße insgesamt weit häufiger als anthropomorphe Gefäße. Der Körper von Tier und Mensch weckte gleichermaßen Assoziationen mit dem Aussehen und den Funktionen von Gefäßen. Ein Stier- oder Widdergefäß hat als Behälter für Flüssigkeiten gewisse praktische Vorteile gegenüber einer anthropomorphen Gestaltung, da der Tierkörper kompakter und mit seinen vier Beinen standfester ist.

Dass die gynaikomorphen Gefäße – nicht nur im Vorderen Orient – gegenüber andromorphen in der Überzahl sind, dürfte mit der zusätzlichen Assoziation von Gefäß und Schwangerschaft zu erklären sein. Der Körper der Frau, Fruchtwasser im Leib und Muttermilch in den Brüsten fanden einen Reflex in der Gestaltung von bauchigen Gefäßen. Gern werden auch Kosmetik-Fläschchen mit dem Körper der Frau assoziiert, weil der Inhalt der Behälter, z.B. Öl oder Parfüm, von Frauen zur Körperpflege und möglicherweise besonders im Umfeld von Schwangerschaft und Geburt gebraucht wurde. In der ägyptischen Tradition kommen Verbindungen mit den für Schwangerschaft besonders zuständigen Gottheiten Thoëris und Bes hinzu, deren unförmiger oder kugelig-er Leib der Krugform entgegenkam.

4. Fazit

Der archäologisch-ikonographische Befund spricht dafür, dass der menschliche Körper, insbesondere der weibliche, als Gefäß vorgestellt wurde bzw. dass man Ähnlichkeiten von Körper und Krug erkannte, einerseits in den Umrissen, andererseits in den Funktionen. Der menschliche Leib besteht größtenteils aus Wasser, Menschen nehmen Flüssigkeit und Nahrung auf wie Gefäße, und sie scheiden Flüssigkeit und verdauten Nahrung aus. Der weibliche Körper speziell ist „wie ein Gefäß“ für das Kind, aus Frauenbrüsten fließt Milch „wie aus einem Gefäß“. Auch der Tierkörper weckte Assoziationen mit Flüssigkeitsbehältern, die zum Trinken oder Ausgießen dienen konnten. Menschen- wie auch tiergestaltige Gefäße konnten zudem mit dem getragenen Gefäß – auf dem Kopf, auf dem Rücken, vor dem Bauch – kombiniert werden. Hier werden Geräte, mit denen Menschen im Alltag umgehen, als funktionale Erweiterung ihres Körpers konzipiert.⁶³

Die materiellen Funde und die biblischen Texte, in denen eine Verbindung oder ein Vergleich von Mensch und Gefäß anzutreffen ist, haben Berührungspunkte, jedoch setzen Bilder und Texte ihre eigenen Akzente. So ist die ikonographisch wichtige Betonung des weiblichen Geschlechts in den Texten bedeutungslos. Grundsätzlich bezeugen Texte wie Artefakte die Vorstellung vom menschlichen Körper als Gefäß. Es wird zu diskutieren sein, ob das Emotionenkonzept der Hebräischen Bibel davon tatsächlich gänzlich unberührt geblieben ist.

Literatur

- Amiran, Ruth (1969), *Ancient Pottery of the Holy Land. From its Beginnings in the Neolithic Period to the End of the Iron Age*, Jerusalem / Ramat Gan.
- Asher-Greve, Julia M. (1998), *The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body*, in: Wyke, Maria (Hg.), *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*, Gender & History, Malden, Mass, 8–37.
- Assmann, Jan (1982), *Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und Problem eines ägyptischen Mythos*, in: Assmann, Jan / Burkert, Walter / Stolz, Fritz (Hg.), *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele (OBO 48)*, Freiburg CH / Göttingen, 13–61.
- Bahrani, Zainab (2001), *Women of Babylon. Gender and Representation in Mesopotamia*, London.
- Bail, Ulrike / Baumann, Gerlinde (2003), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt*, Stuttgart.
- Becking, Bob (1990), »Wie Töpfe sollst du sie zerschmeißen«. Mesopotamische Parallelen zu Psalm 2,9b: ZAW 102, 59–79.
- Ben-Shlomo, David (2010), *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism (OBO 241)*, Freiburg CH / Göttingen.
- Berlejung, Angelika / Dietrich, Jan / Quack, Joachim Friedrich (2012) (Hg.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, Ägypten und im Alten Orient (ORA 9)*, Tübingen.
- Bester, Dörte (2007), *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten, Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe 24*, Tübingen.
- Bester, Dörte / Janowski, Bernd (2009), *Anthropologie des Alten Testaments. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick*, in: Janowski, Bernd (Hg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59)*, Freiburg i.Br. et al., 3–40.
- Blakely, Jeffrey A. / Horton, Fred L. Jr. (1986), *South Palestinian Bees Vessels of the Persian Period*, Levant 18, 111–119.
- Bojowald, Stefan (2013), *Eine Parallele zwischen der ägyptischen und akkadischen Sprache in Bezug auf das Zerschlagen des Bösen nach Art von Tongefäßen: BN 159*, 69–74.
- Brunner-Traut, Emma (1970), *Gravidenflasche. Das Salben des Mutterleibes*, in: Kuschke, Arnulf / Kutsch, Ernst (Hg.), *Archäologie und Altes Testament, FS für Kurt Galling*, Tübingen.

- Butler, Judith (²2011), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*, Routledge Classics, London.
- Charvát, Petr (1980), *The Bes Jug. Its Origin and Development in Egypt*: ZÄS 107, 46–52.
- Czichon, Rainer Maria (2014), Art. „Tiergefäß. B. Archäologisch“, in: Streck, Michael P. (Hg.) et al., *RIA* Bd. 14, 4–6.
- Dasen, Véronique (éd.) (2004), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, actes du colloque de Fribourg, 28 nov.–1er dec. 2001 (OBO 220), Freiburg CH / Göttingen.
- Dayagi-Mendels, Michal (1999), *Drink and Be Merry: Wine and Beer in Ancient Times*, Jerusalem.
- de Joode, Johan (2014), *The Body and Its Boundaries: The Coherence of Conceptual Metaphors for Job's Distress and Lack of Control*: ZAW 126, 554–569.
- Erbele-Küster, Dorothea (2008), *Körper und Geschlecht. Studien zur Anthropologie von Leviticus 12 und 15* (WMANT 121), Neukirchen-Vluyn.
- Fischer, Erika (2007), *Ägyptische und ägyptisierende Elfenbeine aus Megiddo und Lachisch. Inschriftenfunde, Flaschen, Löffel* (AOAT 47), Münster.
- Foster, Benjamin R. (ed.) (2001), *The Epic of Gilgamesh. A New Translation, Analogues, Criticism*, New York, London.
- Gertz, Jan Christian (2007), *Der zerbrechliche und zugleich königliche Mensch – Anmerkungen zum Menschenbild des Alten Testaments*, in: Brunn, Frank Martin / Dietz, Alexander / Polke, Christian / Rolf, Sibylle / Siebert, Anja (Hg.), *Theologie und Menschenbild (Beiträge zum interdisziplinären Gespräch, Marburger Theologische Studien 100)*, Leipzig, 19–31.
- Gesenius, Wilhelm (¹⁸2013) = Donner, Herbert / Gesenius, Wilhelm (Hg.), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Gesamtausgabe*, 18. Auflage, Berlin, Heidelberg.
- Häusl, Maria (2010), *Auf den Leib geschrieben. Körperbilder und -konzepte im Alten Testament*, in: Frevel, Christian (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (Quaestiones disputatae 237)*, Freiburg i.Br. et al., 134–163.
- Gruber, Margareta / Michel, Andreas (2009), Art. „Körper“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristin et al. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh, 307–312.
- Guichard, Michaël (2014), Art. „Tiergefäß (vase thériomorphe). A. I. Philologisch. In Mesopotamien“, in: Streck, Michael P. (Hg.) et al., *RIA* Bd. 14, 1f.
- Hunziker-Rodewald, Regine (2012), *A Beer Jug with a Female Head Attached*, in: Yassine, Khair / van der Steen, Eveline (Hg.), *Tell el-Mazar II. Excavations on the Mound 1977–1981. Field I* (BAR International Series 2430), Oxford, 47–48.

- Janowski, Bernd (Hg.) (2012a), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin.
- Janowski, Bernd (2012b), *Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament*, in: Janowski, Bernd (Hg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin, 109–127.
- KAHAL (2013) = Dietrich, Walter / Arnet, Samuel (Hg.), *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*, Leiden.
- Kamionkowski, S. Tamar / Kim, Wonil (Hg.) (2010), *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible*, *Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies* 465, New York.
- Keel, Othmar (1976), *Judäische Keramik aus der Zeit des Jesaja und Jeremia (Eisenzeit II): Heiliges Land 4*, 19–26.
- Keel, Othmar (⁵1996), *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Göttingen.
- Keel, Othmar (2008), *Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes*, Fribourg: Bibel + Orient Museum.
- Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph (⁵2001), *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones Disputatae 134)*, Freiburg i.Br. et al.
- Keel, Othmar / Schroer, Silvia (²2008), *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen.
- Keel, Othmar / Schroer, Silvia (³2010), *Eva – Mutter alles Lebendigen. Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient*, Freiburg CH / Göttingen.
- Kövecses, Zoltán (1995), *The “Container” Metaphor of Anger in English, Chinese, Japanese and Hungarian*, in: Radman, Zdravko: *From a Metaphorical Point of View. Multidisciplinary Approach to the Cognitive Content of Metaphor (Philosophie und Wissenschaft 7)*, Berlin, New York, 117–145.
- Kövecses, Zoltán (²2010), *Metaphor. A Practical Introduction*, Oxford, New York.
- Kruger, Paul A. (2004), *On Emotions and the Expression of Emotions in the Old Testament. A few Introductory Remarks*, in: *BZ* 48, 213–228.
- Kruger, Paul A. (2009), *Gefühle und Gefühlsäußerungen im Alten Testament. Einige einführende Bemerkungen*, in: Janowski, Bernd / Liess, Kathrin (Hg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59)*, Freiburg i.Br. et al., 243–262.
- Lakoff, George / Kövecses, Zoltán (1983), *The Cognitive Model of Anger Inherent in American English (Linguistic Agency University of Trier. Series A 117)*, Trier.

- Leick, Gwendolyn (2012), *Divinly Human and Human Divine. Embodiment in Mesopotamian Literature*, in: Berlejung, Angelika / Dietrich, Jan / Quack, Joachim Friedrich (Hg.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient (ORA 9)*, Tübingen, 339–406.
- Mazar, Amihai (1980), *Excavations at Tell Qasile. Part I: The Philistine Sanctuary: Architecture and Cult Objects (Qedem 12)*, Jerusalem.
- Mirzoeff, Nicholas (1995), *Bodyscape. Art, Modernity and the Ideal Figure*, Visual Cultures, London, New York.
- Naumov, Goce (2008), *The Vessel as a Human Body: Neolithic Anthropomorphic Vessel and their Reflection in Later Periods*, in: Berg, Ina (ed.), *Breaking the Mould: Challenging the Past through Pottery (BAR. International series 1861)*, Occasional paper / Prehistoric Ceramics Research Group 6, Oxford, 93–101.
- Oshima, Takayoshi (2012), *When the Gods Made Us from Clay*, in: Berlejung, Angelika / Dietrich, Jan / Quack, Joachim Friedrich (Hg.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient (ORA 9)*, Tübingen, 407–431.
- Otzen, Benedikt (1982), Art. „*יָשָׁר jāsār*“, in: Botterweck, G. Johannes / Ringgren, Helmer (Hg.), *ThWAT Bd. 7*, 830–837.
- Polinger Foster, Karen (1991), *Ceramic Imagery in Ancient Near Eastern Literature*, in: Vandiver, Pamela B. / Druzik, James / Segan Wheeler, George (Hg.), *Materials Issues in Art and Archaeology II. Symposium held April 17-21, 1990, San Francisco, California, U.S.A., Materials Research Society Symposium Proceedings 185*, Pittsburgh, Pennsylvania, 389–413.
- Polinger Foster, Karen (2010), *Well-Tempered Words: Ceramic Metaphors in Mesopotamian Literature*, in: Melville, Sarah C. / Slotsky, Alice L. (Hg.), *Opening the Tablet Box. Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster*, Culture and History of the Ancient Near East 42, Leiden, 141–153.
- Renda, Günsel (ed.) (1993), *Woman in Anatolia. 9000 Years of the Anatolian Woman. 29 November 1993 – 28 February 1994. Istanbul Topkapi Sarayi Museum. Exhibition Catalogue*, Istanbul.
- Salje, Beate et al. (Hg.) (2004), *Gesichter des Orients. 10000 Jahre Kunst und Kultur aus Jordanien. Begleitband zur Ausstellung der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn in Kooperation mit dem Vorderasiatischen Museum, Staatliche Museen zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Mainz*.
- Schildkrout, Enid / Hellman, Jill / Keim, Curtis (1989), *Mangbetu Pottery: Tradition and Innovation in Northeast Zaire*, *African Arts* 22, 38–47.102.
- Schmidt, Werner H. (1971), Art. „*יָשָׁר jšr* formen“, in: Jenni, Ernst / Westermann, Claus (Hg.), *THAT Bd. 1*, 761–765.

- IPIAO I = Schroer, Silvia / Keel, Othmar (2005), Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern. Bd. 1 Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit, Fribourg.
- IPIAO II = Schroer, Silvia (2008), Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern. Bd. 2 Die Mittelbronzezeit, Fribourg.
- IPIAO III = Schroer, Silvia (2011), Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern. Bd. 3 Die Spätbronzezeit, Fribourg.
- Schroer, Silvia / Staubli, Thomas (²2005), Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt.
- Schroer, Silvia / Staubli, Thomas (2013), Bodily and Embodied: Being Human in the Tradition of the Hebrew Bible, in: Interpretation 67, 5–19.
- Seiler, Anne (2005), Tradition und Wandel. Die Keramik als Spiegel der Kulturentwicklung Thebens in der Zweiten Zwischenzeit, Mainz a.Rh.
- Seow, Choon Leong (1999), Qohelet's Eschatological Poem, in: JBL 118, 209–234.
- Shilling, Chris (³2012), The Body and Social Theory, Theory, Culture & Society, Los Angeles.
- Shirun-Grumach, Irene (1990), Bedeutet „in der Hand des Gottes“ Gottesfurcht?, in: Israelit-Groll, Sarah (Hg.), Studies in Egyptology. Presented to Miriam Lichtheim, Jerusalem, 836–852.
- Soysal, Oguz (2014), Art. „Tiergefäß. A. II. Philologisch. Bei den Hethitern“, in: Streck, Michael P. (Hg.) et al., RIA Bd. 14, 2–4.
- Staubli, Thomas / Schroer, Silvia (2014), Menschenbilder der Bibel, Ostfildern.
- Steinert, Ulrike (2012), Aspekte des Menschseins im alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr. (Cuneiform Monographs 44), Leiden und Boston.
- Steinert, Ulrike (2013), Fluids, rivers, and vessels: metaphors and body concepts in Mesopotamian gynaecological texts, in: Le Journal des Médecines Cunéiformes 22, 1–23.
- Stavrakopoulou, Francesca / Nissinen, Martti (2013), Introduction: New Perspectives on Body and Religion, in: Hebrew Bible and Ancient Israel 4, 453–457.
- Stern, Ephraim (1976), Bes Vases from Palestine and Syria, IEJ 26, 183–187
- Stern, Ephraim et al. (ed.) (1993), The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, vol. 3, Jerusalem.
- Rothstein, David (2007), From Metaphor to Legal Idiom: The Deception of Woman as “Vessels” in Antiquity and its Implications for 4Q416, in: ZAR 13, 56–78.
- Wagner, Andreas (2006), Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien, KUSATU 7, Waltrop: Hartmut Spenner.
- Wagner, Andreas (2013), Art. „Körper“, in: Bauks, Michaela / Koenen, Klaus (Hg.), WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23856/>.

- Weippert, Helga (2006), Altisraelitische Welterfahrung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament, in: Dies., Unter Olivenbäumen. Studien zu Archäologie Syrien-Palästinas, Kulturgeschichte und Exegese des Alten Testaments. Gesammelte Aufsätze (AOAT 327), Münster, 179–198.
- Weippert, Manfred (1977), Kanaanäische „Gravidenflaschen“. Zur Geschichte einer ägyptischen Gefäßgattung in der asiatischen „Provinz“, ZDPV 93, 268–282
- Wingerath, Halina (1995), Studien zur Darstellung des Menschen in der minoischen Kunst der älteren und jüngeren Palastzeit, Marburg.
- di Vito, Robert A. (2012), Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität, in: Janowski, Bernd (Hg.), Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin, 129–152.
- Zevulun, Uza – Ziffer, Irit (2007), A Human Face from Tel Haror and the Beginning of Canaanite Head-Shaped Cups, in: Bickel et al. (ed.), Bilder als Quellen / Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts on the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel (OBO Sonderband), Freiburg CH / Göttingen, 9–44.
- Zgoll, Annette (2012), Der oikomorphe Mensch. Wesen im Menschen und das Wesen des Menschen in sumerisch-akkadischer Perspektive, in: Janowski, Bernd (Hg.): Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin, 83–106.
- Zgoll, Annette (2012), Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien, in: Schmid, Konrad, Schöpfung (Themen der Theologie 4 / UTB 351), Tübingen, 17–70.
- Zwickel, Wolfgang (in Vorbereitung), Keramikbezeichnungen im Alten und Neuen Testament.

¹ Vgl. Bail / Baumann u.a. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt, 2003; Schroer / Staubli ²2005; Bester 2007; Erbele-Küster 2008; Gruber / Michel, 2009, 307–312; Kamionkowski / Kim 2010; Häusl 2010, 134–163; Janowski 2012a; Wagner 2013; Schroer / Staubli 2013 u.a. Stavrakopoulou / Nissinen 2013, 453, beurteilen die Forschungslage jedoch kritisch: „And yet the impact of body studies has been relatively limited in biblical studies. Indeed, with the notable exceptions of gender-related studies, such as feminist and queer criticism, masculinity studies, as well as disability studies, the body has tended to be passed over as a subject of sustained interest among scholars whose work does not specifically engage gender-orientated debates. The same is true, *mutatis mutandis*, for ancient Near Eastern studies.“

² Vgl. Asher-Greve 1998; Berlejung / Dietrich / Quack 2012 u.a.

³ Vgl. beispielsweise Janowski 2012a.

⁴ Janowski 2012b, 109–127 u.a. Vgl. Häusl 2010, 159: „Im Alten Testament wird der Körper grundsätzlich in seiner Beziehungsfunktion wahrgenommen und deshalb auch als eine gesellschaftliche, sozial und historisch bedingte ‚Konstruktion‘ vorausgesetzt und als solche inszeniert.“

⁵ Vgl. ausführlich dazu Gruber / Michel 2009, 307; Bester / Janowski 2009, 17; Häusl 2010, 134. Vgl. zur Begrifflichkeit im Sumerischen und Akkadischen die Zusammenfassung bei Asher-Greve 1998, 9–11.

⁶ Vgl. etwa Butler ²2011 und Shilling ³2012 um lediglich zwei prominente Beispiele zu nennen. Vgl. zudem Bahrani 2001, 40: „It must be stressed that in visual imagery, the body is never simply an imitation or a reflection of a physical body. Instead, it serves to represent the body as well as an entire range of cultural tropes [...]“. Mehr zur kulturellen, sozialen und historischen Bedingtheit des Körpers im Alten Orient bei Bester / Janowski 2009, 20–32; Häusl 2010, 134–138 u.a.

⁷ In einem Aufsatz haben Lakoff und Kövecses 1983 zum ersten Mal das Konzept EMOTION IS A FLUID IN A CONTAINER (damals noch in der Formulierung: THE BODY IS A CONTAINER FOR THE EMOTIONS) festgehalten. Seither sind in der kognitiven Linguistik zahlreiche Aufsätze und Monographien erschienen, die dieses Konzept in den unterschiedlichsten Sprachen bestätigen. Das Emotionenkonzept EMOTION IS A FLUID IN A CONTAINER zählt zu den „most typical conceptual metaphors that characterize emotions“ – so Kövecses 2010, 108. Vgl. zudem Kövecses 1995.

⁸ Vgl. beispielsweise die Erklärung bei Kövecses ²2010, 203: „The reason is that, as linguistic usage suggests, English-speaking, Hungarian, Japanese, and Chinese people appear to have similar ideas about their bodies and seem to see themselves as undergoing the same physiological process when in the state of *anger*, *düh*, *ikari*, *nu*, and so forth. They all view their bodies and body organs as containers.“

⁹ Auch einzelne Körperteile können „voll“ sein, so etwa die נֶפֶשׁ (Exodus 15,9; Psalm 107,9 u.a.) oder das Herz (Exodus 35,35; Kohelet 8,11 u.a.) etc. Vgl. dazu de Joode 2014, 557.

¹⁰ Die Leber (כִּבְדָּה) ergießt sich auf die Erde (Klagelieder 2,11), die Galle (מַרְרָה) wird auf die Erde geschüttet (שָׁפַךְ) (Hiob 16,13) und sowohl das Herz (Psalm 62,9; Klagelieder 2,19), als auch die נֶפֶשׁ können ausgeschüttet werden (1Samuel 1,15; Hiob 30,16; Psalm 42,5; Klagelieder 2,12 vgl. zudem Psalm 141,8; Jesaja 53,12). Der Mensch als Ganzes kann auf die Erde geschüttet sein wie Wasser (Psalm 22,15; 2Samuel 14,14). Vgl. ausführlich dazu Bester 2007, 166–176. Vgl. zur Metapher von leeren und vollen Gefäßen in Mesopotamien Polinger Foster 1991, 401–403.

¹¹ Wagner 2006, 98: „Der auffälligste und gravierendste Unterschied besteht im völligen Fehlen der Behältermetapher [...]. Das Fehlen dieses zentralen Metaphernkonzepts lässt auf eine andere Gefühls- und Körperkonzeption schließen, als sie im Deutschen (und anderen

europäischen Sprachen) vorausgesetzt wird.“ Kruger 2009 (= 2004), 256f., hat unabhängig davon an der Gefäßmetapher festgehalten und nennt als Belegstellen etwa Jeremia 10,10; Jesaja 30,27 (hier ist שֹׁפָר Subjekt); 51,20 u.a. Die Diskussion ist nicht abgeschlossen. So könnte die im Hebräischen häufige Wendung, dass der Zorn ausgegossen wird, durchaus auch das Bild eines Gefäßes evozieren. Meist ist es dabei JHWH, der Verachtung (בִּזְיוֹן) oder Zorn (חֲמָה) ausschüttet (שֹׁפָר) (Hiob 12,21; Psalm 107,40; Jeremia 10,25; Jesaja 42,25; Klagelieder 2,4; 4,11; Ezechiel 7,8; 20,13 u.a.).

¹² So ist beispielsweise in Esther 5,9 Haman „voll“ (מֵלֵא) Zorn (חֲמָה) über Mordechai. Auch vor Kummer יָגוֹן kann in seltenen Fällen jemand „voll“ sein (Ezechiel 23,33).

¹³ Vgl. Naumov 2008.

¹⁴ Beispielsweise aus Mangbetu, Zaire. Vgl. Schildkrout/Hellman/Keim 1989.

¹⁵ Insbesondere aus der Moche-Kultur, Peru.

¹⁶ Vgl. beispielsweise dem Ausstellungskatalog „9000 years of the Anatolian Woman“, 29 November 1993–28 February 1994, Istanbul, Topkapi Sarayi Museum / Turkish Republic Ministry of Culture General Directorate of Monuments and Museums, Woman in Anatolia, Istanbul: Ministry of Culture General Directorate of Monuments and Museums.

¹⁷ Vgl. Naumov 2008, 93.

¹⁸ Vgl. Guichard 2014; Soysal 2014; Czichon 2014.

¹⁹ In Ps 102,7 bezeichnet das Wort das Käuzchen, sonst den Humpen, der auch bei Gelagen zum Einsatz kam. Vgl. Keel 1976, 25 Abb.9.

²⁰ Vgl. Leick 2012, 402–405; Oshima 2012, 407–431.

²¹ Vgl. dazu Janowski 2012b, 113; Keel/Schroer 2002, 145.

²² Keel/Schroer 2004, 14. Ob Bahrani 2001, 43f. allerdings in ihrer Deutung Recht hat, müsste erst weiter untersucht werden: „Terracotta may seem like an insignificant material of little value in comparison to stone monuments and bronze statuary preferred by elite and royal patrons, but it has unique qualities that should not be disregarded. For the Mesopotamians clay was the mythical primary material of creation. It was not simply a cheap material for mass production, but a necessary aspect of the creation of images for magic and religious ritual. Magic often required clay for proper substitution. Clay figurines therefore had qualities that allowed them to function in ways that figurines of other materials could not.“ Klagelieder 4,2 würde eher gegen diese These sprechen.

²³ So wird die Formulierung „zu Ton werden“ (Akkadisch *ana tīdim* oder *tiṭṭim tāru/ewû* vgl. beispielsweise Gilgamesch Epos X, 146; XI, 134f.) beziehungsweise „zum Staub zurückkehren“ וָאֶל-עָפָר שׁוּב (Hiob 10,9) dafür verwendet Sterben und Tod zu umschreiben (vgl. auch Kohelet 12,7). Vgl. Oshima 2012, 407 und Steinert 2012, 50ff; 121–131.

²⁴ Vgl. Oshima 2012, 408; Rothstein 2007, 60f. Darüber hinaus gibt es auch die Vorstellung, Gott habe den Menschen wie einen Käse hergestellt (Hiob 10,10; 21,24; vgl. Weisheit 7,1–6) beziehungsweise wie einen Stoff „gewoben“; vgl. Häusl 2010, 144f.

²⁵ Vgl. Rothstein 2007, 60, der zum Schluss kommt: „For, while these passages compare the respective human referents to an unwanted vessel the lexeme ‘vessel’ does not strictly employed in these, or other biblical passages as a general metaphor for human beings.“

²⁶ Vgl. dazu Oshima 2012, 412-424 sowie Keel/Schroer 2002, 141 und Polinger Foster 1991, 391-394.

²⁷ Vgl. Zgoll 2012, 41.

²⁸ Vgl. zahlreiche Beispiele in Steinert 2013. Diese hält fest: „The disease concept ‚locked fluids‘ is interconnected with notions of the womb as a container (for liquids, the foetus etc.) and the image of channels inside the body, which are metaphorically compared with rivers and canals“ (10). Für die ägyptische, griechische und römische Antike vgl. beispielsweise Dasen 2004.

²⁹ Vgl. Steinert 2013, 11–13.

³⁰ Vgl. ausführlich Erbele-Küster 2008.

³¹ Vgl. Zgoll 2012, 41: „Vorbild für das Schaffen des Wettergottes Enki/Ea ist die handwerkliche Produktion von Töpferwaren.“

³² Vgl. dazu Assmann 1982 mit zahlreichen Abbildungen sowie TUAT III, Der Mythos von der Geburt des Gottkönigs. Vgl. Keel/Schroer 2002, 122: „Noch in römischer Zeit wird der Gott Chnum dargestellt, wie er das Königskind, das die Königin vom Gott Amun empfangen hat, auf der Scheibe töpft, während die thronende Götting Hathor ihm Anchzeichen entgegenstreckt, um es zu einem lebendigen Wesen zu machen.“

³³ Vgl. TUAT III, Die Lehre des Amenemope XXIV,13–15.

³⁴ Vgl. auch Hiob, der bittet: זָכַרְנָא בִּי כְּהֶמָר עָשִׂיתָנִי („bedenke doch, dass du mich aus Lehm geschaffen hast“, Hiob 10,9b).

³⁵ Vgl. Schmidt 1971, 764f.

³⁶ Vgl. Keel/Schroer 2002, 123. Vgl. auch Otzen 1982, 832f.

³⁷ Im Gilgamesch Epos wird eine Frau, die nicht gebären kann mit einem Gefäß verglichen: „Wie ein Gefäß ist sie gewaltig *daniedergeworfen*, keinen Mann macht sie froh.“ TUAT II, Aus „Bilgamesch, Enkidu und die Unterwelt“, Z. 274.

³⁸ Möglicherweise erscheint auch in 1Samuel 21,6 der Ausdruck כָּלִי (griech. σκεῦος) zur Bezeichnung des menschlichen Körpers, möglicherweise des männlichen Gliedes. Zweimal betont David nämlich da, dass die Glieder der Männer (כָּלִי הַנְּעָרִים) heilig wären und ihnen während der letzten Tage eine Frau versagt gewesen wäre. Gesenius¹⁸ 2013, 549 geht von einer euphemistischen Bezeichnung für Phallus aus. KAHAL 2013, 247 schlägt die alternative Erklärung „Leib“ vor. Vgl. ausführlich dazu auch Rothstein 2007, 56f.

³⁹ Nichts deutet hier darauf hin, dass שֶׁרֶשׁ mit Tonscherbe übersetzt werden müsste und nicht auch Tongefäß bedeuten könnte.

⁴⁰ KAHAL 2013, 8 setzt eine „große u. tiefe Schale“ voraus, Gesenius ¹⁸2013, 12 spricht von einer „großen Tonschale“. אֶנְךָ steht auch in Hohelied 7,3, wo der Nabel mit einer runden Schale verglichen wird, dem es nie an Mischwein mangelt (שֶׁרֶרֶךְ אֶנְךָ הַסֶּהֶר אֶל־יָקָר הַמֵּזֶג).

⁴¹ Vgl. KAHAL 2013, 337. Gesenius ¹⁸2013, 775 schlägt für Jesaja 22,24 „Kruggeschirr“ vor.

⁴² Polinger Foster 2010, 142f. unterscheidet „Ceramic Creation Imagery“ und „Ceramic Destruction Imagery“.

⁴³ Anders Becking 1990, 61: „Die Beziehung zwischen diesem Brauch und der Metapher in Psalm 2,9b ist sowohl im Hinblick auf die Zeit als auch auf den Sitz im Leben wegen der großen Differenzen unsicher.“

⁴⁴ Vgl. Keel ⁵1996, 247; IPIAO No 370 und 649. Vgl. ausführlich zum Ritual des Zerbrechens der roten Töpfe und dessen Kontext Seiler 2005, 170–174. Sie sieht grundsätzlich drei Deutungsmöglichkeiten: 1. Das „Zerbrechen von roten Gefäßen“ als ein Ächtungsritual zur Vernichtung von Feinden. 2. Als Ritual im Rahmen der Opferspeisung, während gleichzeitig ein Stier geschlachtet wird und 3. als Ritus, der eine sekundäre, profane Nutzung dieser Gefäße verhindern soll.

⁴⁵ Schroer, 2008, 152. Vgl. zu möglichen Parallelen zwischen der ägyptischen und akkadischen Sprache in Bezug auf das symbolische Zerschlagen von Keramik den kleinen Beitrag von Bojowald, 2013.

⁴⁶ Staubli/Schroer 2014: 472f Abb.75a–b.

⁴⁷ Vgl. Polinger Foster 1991, 395–397 sowie Becking 1990, 63–76.

⁴⁸ Vgl. Polinger Foster 1991, 396: „In addition, the poet has implead a metaphorical association between corpses and broken vessels.“

⁴⁹ Foster 2001, 144.

⁵⁰ Vgl. ausführlich dazu Seow 1999, 227–233.

⁵¹ Vgl. Gertz 2007.

⁵² Allerdings wird auch von Kyros gesagt, dass er die Statthalter zertritt „wie der Töpfer den Töpferlehm zerstampft“ (Jesaja 41,25).

⁵³ Vgl. beispielsweise Mellink/Filip 1974, Abb. IV. Die Echtheit dieser Vasen aus Haçilar (Mellaart 1970, II 524f Pl.172.176), Kösk Hüyük (Woman in Anatolia 1993, A 62) und anderen Orten wurde gelegentlich bezweifelt (Aitken/Moorey/Ucko 1971). Vgl. Schroer/Keel, IPIAO 1 ad No 69.

⁵⁴ Es gibt aus dieser Zeit auch Ossuare, deren Vorderseite mit Brustprotomen versehen ist. Manche Ossuare haben, aber nur von vorn betrachtet, grobe menschliche oder tiergestaltige Umriss, der Behälter für die Knochen ist eher kistenförmig.

⁵⁵ Vgl. einen ähnlichen Becher aus Minet-el-Beida (bei Ugarit); Orthmann 1975, Abb.323c.

⁵⁶ Vgl. IPIAO 3 No 951 und Angaben zu Parallelen.

⁵⁷ Solche teuren Flacons kommen auch noch in der frühen Eisenzeit vor, vgl. das unvollständige Exemplar einer brüstehaltenden Frau aus Ekron bei Fischer 2007, 264 Taf. 76 Nr. *F.51.

⁵⁸ Vgl. auch die Tradition der Muttermilchkrüglein bei IPIAO No 768 mit Parallelen und Brunner-Traut 1970a.

⁵⁹ Ein sog. Bierkrug des 8./7. Jh. v. Chr. vom Tell el-Mazar ist mit einem halbplastischen Frauengesicht unter dem Krugrand verziert (Hunziker-Rodewaldt 2012, fig. 78f).

⁶⁰ Amiran 1969, 297 Photo 312 (aus Amman).

⁶¹ Keel/Uehlinger ⁵2001, Abb.404.

⁶² Vgl. Stern 1976; Charvát 1980; Blakely/Horton 1986, 111–119. Bes-Krüge gibt es seit dem 14. Jh. v. Chr., teilweise prachtvoll gemalt, aus ägyptischen Werkstätten. Sie stellen einen fülligen Bes mit seinen typischen Attributen dar. Etwas einfachere Bes-Krüge sind in Palästina/Israel seit dieser Zeit ebenfalls anzutreffen, so in Bet-Schean (IPIAO III No 777).

⁶³ Helga Weippert (2006) hat schon früher darauf hingewiesen, dass der menschliche Körper in der hebräischen Bibel gern in die Umwelt hinein „ausgedehnt“ wird, so beispielsweise wenn metaphorisch vom „Auge des Weins“, dem Funkeln des Weins die Rede ist.

Silvia Schroer ist Mitgründerin und Mitherausgeberin der *lectio difficilior*. Sie ist seit 1997 ordentliche Professorin für Altes Testament und Biblische Umwelt an der Universität Bern. Sie hat zahlreiche Fachbücher zu Themen der feministischen Exegese, der altorientalischen Ikonographie und der biblischen Anthropologie publiziert, zuletzt gemeinsam mit Thomas Staubli "Die Menschenbilder der Bibel" (Patmos Verlag, 2014).

Sara Kipfer ist wissenschaftliche Mitarbeiterin (post-doc) im SNF-Projekt „Emotionen im Alten Testament. Sprachlich orientierte Metaphernanalyse als interdisziplinäres Modell historischer Emotionenforschung“ von Prof. Dr. Andreas Wagner. Sie hat 2013 mit der Arbeit „Der bedrohte David. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu 1Sam 16-1Kön 2“ an der Universität Bern promoviert.

© Sara Kipfer und Silvia Schroer, 2015, lectio@theol.unibe.ch, ISSN 1661-3317